UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

ESSAI EXÉGÉTIQUE

SUR

ROM. V, 12-21.

Συνεκλεισε γαρ ὁ Θεος τους παντας εἰς ἀπειθειαν, ἱνα τους παντας ἐλεησῃ.

ROM. XI, 32.

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG

ET PUBLIQUEMENT SOUTENUE

LE 9 AOUT 1861, A 4 HEURES DU SOIR,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

EUGÈNE-ERNEST PICARD
d'Héricourt (Haute-Saône).

STRASBOURG,
IMPRIMERIE DE VEUVE BERGER-LEVRAULT, IMPRIMEUR DE L'ACADÉMIE.
1861.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547023_0075

A

M. L. BOIGEOL, PERE

MANUFACTURIER A GIROMAGNY

Faible témoignage de reconnaissance

E. PICARD.

ACADÉMIE DE STRASBOURG.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE

DE LA CONFESSION D'AUGSBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
RICHARD,
FRITZ,
JUNG ✻,
REUSS,
SCHMIDT,
} Professeurs.

M. BRUCH ✻, Président de la soutenance.

MM. BRUCH ✻,
REUSS,
FRITZ,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

ESSAI EXÉGÉTIQUE

SUR

ROM. V, 12-21.

AVANT-PROPOS.

On a écrit de nombreux commentaires sur l'Épître aux Romains, et, dans presque tous, du moins dans les plus récents, le passage V, 12-21 a été assez longuement traité[1]. Outre les commentaires, il existe un certain nombre de monographies qui ont essayé avec plus ou moins de bonheur d'expliquer ce passage en entier ou en partie[2].

Il semblerait que ce grand nombre de travaux, généralement très-soignés, et dans lesquels ne manque ni

1. Nous ne pouvons citer tous ces commentaires; nous mentionnerons spécialement De Wette, Olshausen, Rückert, Meyer, etc.

2. Jost, *Versuch einer Erklär. von Röm.*, V, 12-21. — Schmidt, *Biblioth. für Kritik u. Exeg.* 2. — Schott, *Opuscula exegetica, critica*, etc.: *Commentatio quinta.* — Finkh, *Neue Erklär. v. Röm.*, V, 12, dans *Tüb. Zeitschrift*, 1830, I. — Schmid, *Bemerk. über Röm.*, V, 12, *Tüb. Zeitschr.* 1830, IV. — Rothe, *Versuch e. Ausleg. d. Paul. Stelle Röm.* V, 12-21. — Seiler, *In veram apostoli Pauli sententiam de communi moriendi necessitate ex Adami peccato, oriunda e loco epistolæ ad Rom.* V, 12-14. — Engkell, *Dissertatio philologica* sur l'expression εφ' ᾧ παντες ἡμαρτον, v. 12. — K. Manegold, *Exeget. Vers. üb. Röm.*, V, 11-21. — De Robert, Thèse exégétique sur Rom., V, 12-14.

l'érudition ni le bon sens exégétique, aurait dû nous détourner de faire de ce passage le sujet d'une dissertation académique.

Cependant, quelques considérations suffiront, je l'espère, pour justifier ce choix.

Le grand nombre d'ouvrages écrits sur ce passage est déjà un indice que tous les auteurs qui s'en sont occupés ne sont pas parvenus à l'expliquer d'une manière satisfaisante. D'un autre côté, la première chose qui frappe quand on lit ces ouvrages, c'est la grande diversité des explications qu'on a données de ce passage. On n'est d'accord ni sur le sens général, ni sur les détails. Ces divergences n'ont rien qui puisse nous étonner; elles pourraient provenir avant tout de l'obscurité du passage en lui-même : les constructions inachevées, l'allure embarrassée de l'auteur, le manque de transitions, l'omission d'idées entières qu'on n'est pas toujours sûr de suppléer avec bonheur, l'incertitude sur le sens à donner aux principales expressions, toutes ces difficultés ne sont pas faites pour donner à l'interprétation une grande certitude et mettre les exégètes d'accord.

Cette circonstance n'explique pas tout : l'importance dogmatique du passage qui, depuis saint Augustin, a été le point de départ de la théologie orthodoxe pour la définition d'un dogme fondamental, a souvent égaré les interprètes. Les uns se sont laissé influencer par des systèmes philosophiques préconçus, d'autres par des préoccupations dogmatiques qui auraient dû rester étrangères à des études de ce genre. « Ce passage, dit

Rückert, est, de tout le Nouveau Testament, le plus important de ceux qui semblent parler de l'origine du péché; il n'est donc pas étonnant que les théologiens s'en soient toujours beaucoup occupés; mais comme ils l'ont abordé, non pas en exégètes, mais avec le désir d'y retrouver leurs propres opinions, leurs explications ont dû être fort différentes.» (Comm. sur l'Ép. aux Rom., p. 214.)

Cette diversité, tout en témoignant des efforts faits pour mettre le passage en lumière, le laisse néanmoins encore complétement sur le terrain de l'étude.

Nous pouvons alléguer en second lieu la grande importance du passage en lui-même. Cette importance n'est pas difficile à constater; on n'a, pour la faire ressortir, qu'à indiquer les principales idées qui y sont traitées: l'apôtre y aborde les plus graves problèmes que l'intelligence humaine puisse agiter: l'origine du mal, sa nature, son rôle dans l'éducation providentielle de l'humanité, d'un côté; de l'autre, le salut en Christ avec ses abondants trésors de grâce et de vie: où trouver, en quelques lignes, des sujets plus importants à étudier? et surtout, où trouver, pour pénétrer dans ces profondeurs, un maître comme St. Paul?

Toutefois, si nous essayons, après tant d'illustres exégètes, d'étudier ces quelques versets de l'apôtre, nous n'avons nullement la prétention d'en donner une explication complétement satisfaisante, ni de clore la discussion sur ce passage; nous voulons seulement chercher si, en se mettant le plus complétement possible au point de vue de saint Paul, il ne serait pas

possible d'éclairer notre passage d'une lumière plus vive, et d'en préciser davantage les contours.

Quelques mots maintenant sur la manière dont nous entendons traiter notre sujet. Le cadre de notre travail ne nous permet pas de suivre l'histoire de notre passage, ni d'analyser toutes les opinions dont il a été l'objet; nous nous bornerons à dire, en passant, quelques mots des plus importantes. Pour le reste, nous nous contenterons de chercher à mettre en lumière les idées principales, sans nous arrêter beaucoup à quelques difficultés de détail dont la discussion nous mènerait trop loin. Quant aux sources, nous avons indiqué plus haut les quelques ouvrages que nous avons pu consulter: les Épîtres de saint Paul, surtout l'Épître aux Romains, seront toujours pour nous la source la plus abondante et la plus sûre. C'est dans la théologie de St. Paul elle-même que nous chercherons l'explication des points les plus controversés, expliquant partout où nous le pourront St. Paul par lui-même, les détails par l'ensemble. Nous chercherons à éviter les écueils que nous avons signalés, à nous défaire de tout système préconçu, et à mettre dans notre travail toute l'impartialité de l'exégèse historique.

§ 1. Coup d'œil d'ensemble.

Il ne sera pas inutile, avant d'aborder l'interprétation proprement dite, de jeter un coup d'œil général sur notre passage, d'en esquisser rapidement les principaux traits, en les accentuant chacun selon son importance respective, enfin, d'examiner quelle est la place qu'il faut assigner à notre péricope dans l'ensemble de l'épître dont elle fait partie.

Notre passage est, à n'en pas douter, le développement d'une idée que nous trouvons exprimée sous sa forme la plus brève et la plus précise dans le 15e chapitre de la 1re aux Corinthiens (v. 22). «De même que tous meurent en Adam, ainsi tous seront vivifiés en Christ.» A ne considérer que la forme, c'est une parallèle entre Adam et Christ et leur influence respective sur l'humanité. Dans l'Épître aux Romains (et la même idée se trouve probablement sous-entendue I Cor. *l. c.*), c'est plus qu'un parallèle, c'est un rapport typique que Paul établit entre les deux faits[1].

Ce rapport typique ne se trouve complétement déve-

1. Les rabbins ont déjà formulé avant saint Paul le parallélisme que nous rencontrons ici entre Adam et Christ : *quemadmodum homo primus* (Adam) *fuit* אחד בחטא (le premier dans le péché, soumis au péché) *sic Messias erit ultimus ad auferendum peccatum penitus.* Neve Schalom, fol. 160, 2. — Irénée a poussé plus loin ce parallélisme : « .... *eam, quæ in ligno facta fuerat, inobedientiam, per eam quæ in ligno facta fuerat, obedientiam, sanans.* » *Adv. hæres*, 5, 16. Il a même établi ce même parallélisme entre Ève et la vierge Marie : *Quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, salvatur per virginem, æqua lance disposita virginali inobedientia per virginalem obedientiam. Adv. hæres.* 5, 19.

loppé ni dans l'une ni dans l'autre des deux Épîtres[1]; notre passage nous le présente sous son point de vue le plus important, le point de vue moral; celui de l'Épître aux Corinthiens, sous un point de vue également intéressant à plus d'un titre, celui de l'organisme.

Notre passage est à son point de vue assez complet : il nous présente successivement le premier homme et son influence sur sa race, et son antitype exerçant une influence opposée. Celui des deux membres du parallèle, auquel Paul attache le plus d'importance, est bien certainement celui qui concerne Christ et son influence sur le monde; c'est là ce qu'il a voulu établir, ce qu'il présente comme une nouveauté, comme la conclusion de son raisonnement; cependant, quoique le premier membre se soit présenté à lui comme quelque chose de connu et d'admis, tellement qu'il sert de base à son argumentation, je ne sais jusqu'à quel point on pourrait affirmer que Paul, en écrivant ces lignes, ait songé uniquement au récit de la Genèse, ou qu'il ait gardé complétement ses idées rabbiniques[2] résultant de

---

1. Il est même probable que les deux passages réunis n'épuisent pas ce rapport tel que saint Paul le concevait. Voyez, pour l'ensemble de ces rapports typiques entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, Reuss, Histoire de la théologie au siècle apostolique, 2e édit., t. II, p. 85 et suiv.

2. Les rabbins n'étaient pas précisément d'accord sur le dogme du péché originel. Ils rapportaient l'origine du péché soit à la chute d'Adam (*nisi Adam peccasset, fuisset nudus et coitum exercuisset, et concupiscentia prava neminem induxisset; postquam verò peccavit et concupiscentia prava adest, nemo nudus incedere potest.* Jalkut Rubenus, fol. 18, 1), soit à Dieu lui-même (*quatuor sunt quorum pœnitet Deum quod illa creaverit, nimirum captivitatem, Chaldæos, Ismaëlitas et concupiscentiam pravam.* Succa, fol. 52, 2). A l'époque où les Apocryphes ont été rédigés, le dogme qui rapportait le péché à Adam semble avoir régné

sa première éducation; je ne serais même pas éloigné de penser que cette idée préconçue ait été la cause de bien des erreurs et de bien des méprises. Défendue par les uns, parce qu'ils y voyaient un moyen d'échapper aux thèses de St. Paul, en les considérant comme un reste de judaïsme, ou comme une accommodation à ce judaïsme; par les autres, parce qu'ils ont pensé par là pouvoir éclairer la question et la trancher dans le sens de l'orthodoxie, cette théorie semble insoutenable devant l'ensemble des idées que présente notre texte. Il est vrai que St. Paul, sur certains points (l'eschatologie, par exemple), a conservé bien des idées juives, que sa dialectique et son exégèse sont juives à certains égards (la méthode typologique, par exemple), mais il est vrai aussi que, pour les points les plus importants (la loi surtout) il s'est séparé complétement du judaïsme, et même des autres apôtres plus attachés que lui à leurs anciens préjugés. L'immense différence qu'on peut constater, à propos de la doctrine qui nous occupe, entre les idées de St. Paul et les idées juives, m'a persuadé que cette doctrine a revêtu, en entrant dans le système de l'apôtre, des caractères tout nouveaux[1].

C'est pour cette raison que, pour nous, l'importance respective des deux membres du parallèle n'est plus la même que pour Paul. D'un autre côté, nous avons,

---

sans conteste (voy. Sap. II, 23', XII, 10; XIII, 1; Jés. Sirach XXV, 24). Ce péché originel se nommait יצר הרע. L'expression vient de I Moïse VIII, 21. Voy. le Dictionnaire hébr. de Gésénius, au mot יצר.

1. Voy. Süsskind, *Bemerkungen über die Hypothese, dass Paulus sich Röm. V zu jüdischen Meinungen akkomodirt habe, im Magazin für christl. Dogm. und Mor., fortgesetzt v. Süsskind*, 13e article, p. 68 *sqq.*

pour faire l'exégèse du deuxième membre, toutes les Épîtres de Paul qui nous parlent du Christ, de son œuvre, tandis que les passages dans lesquels nous pouvons puiser des éclaircissements pour le premier, sont assez rares, et assez peu explicites. Aussi les exégètes ont-ils presque toujours attaché plus d'importance aux prémisses qu'à la conclusion; le plus grand nombre des monographies que nous avons citées ont pour but l'explication des premiers versets de notre péricope : ce sont aussi ces versets qui offrent le plus de difficultés.

Il nous reste à examiner une dernière question : Quelle est la place qu'il faut assigner à notre passage dans l'Épître aux Romains?

Il se trouve d'abord dans des rapports très-étroits avec les chapitres précédents : au premier coup d'œil, il a l'air de n'en être que le résumé. Il est facile, en effet, de retrouver dans les premiers chapitres toutes les idées de notre péricope[1]. Nous aurons occasion de revenir sur ces analogies. Cependant le passage ne renferme pas seulement un coup d'œil rétrospectif sur ce qui a précédé (Rückert). A côté de ces ressemblances entre les deux passages, il y a des différences remarquables qu'il importe de signaler. Dans les quatre premiers chapitres, l'apôtre se place au point de vue pratique, et s'appuie sur des faits et des citations de l'Ancien Testament, pour parvenir à la démonstration de ses deux thèses principales (III, 23. 24). Dans le passage V, 12-21, au contraire,

1. Comparez, par exemple, I, 18-32; II, 1-29; III, 20 avec V, 12, 14 — III, 21-31; IV, 1-V, 5 avec V, 18, 19, — V, 6-11 avec V, 15, 16, 20, 21; — II, 12, 13 avec V, 13, etc.

l'apôtre se place complétement au point de vue théorique; le passage a un caractère théologique et typique, comme cela est suffisamment démontré par la fin du v. 14 (ὅς ἐστι τυπος του μελλοντος). D'autres circonstances viennent encore confirmer ce fait. Le mot ἀνθρωπος du v. 12 désigne bien certainement Adam (comp. 1 Cor. XV, 21, 22, 45). Or, d'après le récit de la Genèse, c'est Ève et non Adam, qui introduisit le péché dans le monde; et en deux passages différents, Paul nous présente Ève comme ayant été trompée la première (1 Tim. II, 14; 2 Cor. XI, 3); ce sont probablement ces considérations qui ont amené les pélagiens à traduire ἀνθρωπος par Ève. Les exégètes modernes ont donné bien des raisons pour expliquer ce fait; la seule explication qui me semble plausible, est celle qui résulte du caractère typique du morceau : Ève ne pouvait pas servir de type au Christ.

Le contenu des deux passages porte aussi l'empreinte de ces deux points de vue; on y rencontre des différences qui pourraient être inconciliables, si l'on ne songeait au caractère respectif des deux passages.

Ainsi, dans les premiers chapitres, Paul considère les païens comme complétement libres de faire le bien ou le mal; s'ils tombent, s'ils abandonnent Dieu, c'est de leur faute, c'est qu'ils l'ont voulu (I, 18, 21, 23, etc.). Dans notre passage, au contraire, Paul ne fait pas le moins du monde dépendre le péché de la volonté de l'homme; il le représente comme une conséquence naturelle et nécessaire des conditions dans lesquelles

l'homme se trouve placé, conditions qu'il subit sans le vouloir.

Les deux passages traitent les mêmes questions, mais le point de vue est différent; il est plus élevé dans le dernier; et l'on pourrait même dire que les premiers chapitres ne sont qu'une introduction au chapitre V, un échelon au moyen duquel Paul amène ses lecteurs au point de vue théologique que nous avons signalé.

Il y a plus; le passage a des rapports également très-étroits avec les chapitres dogmatiques qui suivent (VI-XI), de même que le commencement de l'Épître n'en est qu'une préparation, la suite n'en est qu'une application. Ces derniers chapitres, en effet, ne font que transporter et appliquer à l'individu ce que Paul, dans notre passage, dit de l'humanité entière.

Ce passage n'est donc pas un simple épisode de l'Épître aux Romains (Rothe, ouvr. cité, p. 1re); nous dirions, au contraire, qu'il en est le point culminant, et qu'il serait difficile de bien comprendre l'Épître, si on en retranchait ces quelques lignes. Il faut lui donner aussi cette place et cette importance pour le comprendre lui-même, car notre passage reçoit du reste de l'Épître autant de jour qu'il peut lui en donner.

Je crois que ce passage doit être étudié à ce point de vue, et que ceux qui l'ont rapporté seulement aux quelques versets du chapitre V, qui précèdent, en ont manqué le sens et la portée.

Ces préliminaires posés, nous pouvons commencer l'interprétation; voici, selon nous, le contenu du passage :

1° V. 12. Première thèse;

2° V. 13, 14. Preuves à l'appui de la première thèse;

3° V. 15-17. Preuves à l'appui de la seconde thèse;

4° V. 18, 19. Les deux thèses réunies;

5° V. 20, 21. Coup d'œil sur les plans de Dieu pour expliquer les deux faits.

§ 2. Première thèse.

VERSET 12.

Cette première thèse est évidemment celle qui est formulée Rom. III, 9, 23, et qui se trouve développée et prouvée I, 18-II, 29: généralité du péché et de ses résultats. Seulement l'apôtre, en remontant ici jusqu'au premier homme, donne à sa thèse un caractère plus universel que dans les chapitres précédents. Nous dirons même, comme nous l'avons déjà fait remarquer, qu'il lui donne un caractère de nécessité, tandis qu'il considère ailleurs le péché comme un fait accidentel ou du moins qu'il le représente comme dépendant uniquement de la volonté de l'homme. Nous reviendrons plus loin sur ce fait.

C'est à tort qu'on a voulu trouver dans ce verset une comparaison complète et indépendante dont les deux membres seraient reliés par καὶ οὕτως; le καὶ qui précède οὕτως, fait voir que ce mot n'est pas le corrélatif de ὥσπερ; du reste, tout le contexte s'oppose à cette interprétation. Cependant, il y a une sorte de parallélisme entre les deux membres du verset; l'apôtre y établit successivement l'existence du péché et de la

mort dans Adam, puis dans les autres hommes, en rattachant le péché et la mort de ces derniers au péché et à la mort d'Adam. Voici ces deux thèses parallèles qui ne diffèrent que par l'extension que l'apôtre leur donne : δι' ἑνος ἀνθρωπου ἡ ἁμαρτια εἰς τον κοσμον εἰσηλθεν και δια της ἁμαρτιας, ὁ θανατος — et : εἰς παντας ἀνθρωπους ὁ θανατος διηλθεν ἐφ' ᾧ παντες ἡμαρτον. Nous allons tirer immédiatement de ce parallélisme la signification d'une expression qui a été interprétée de toutes les façons, et a beaucoup donné de peine aux commentateurs : ἐφ' ᾧ[1], reliant les deux verbes διηλθεν et ἡμαρτον, de même que δια relie les deux noms ἁμαρτια et θανατος, doit exprimer le même rapport que cette préposition ; or, cette préposition marquant un rapport de causalité, ἐφ' ᾧ ne pourra se traduire que par *parce que*. Voici donc, d'après ce qui vient d'être dit, la traduction de ce verset : « C'est pourquoi (de tout ce qui précède, il résulte que), de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, et

---

1. Il serait curieux de faire l'histoire des différentes interprétations qu'on a données de ce mot et de son influence sur la dogmatique. Les exégètes se divisent en deux camps ; les uns voient dans ᾧ un relatif (Théophylacte, Augustin, Cornel. à Lapide, Bèze, la Vulgate, etc. : *in quo*, scil. Adamo ; Grotius : *per quem ;* Elsner : *propter quem ;* d'autres le rapportent à θανατος. Saint Augustin l'avait rapporté d'abord à *peccatum* de la Vulgate, sans se douter que ce mot était la traduction du mot grec féminin ἁμαρτια) ; les autres voient dans ἐφ' ᾧ une conjonction, et c'est le plus grand nombre ; parmi les commentaires que nous possédons, Théodoret, le premier, a traduit par *parce que*. Quelques exégètes traduisent *en tant que*, par exemple Rothe. Je ne puis m'arrêter ici à discuter toutes ces interprétations : ce serait du reste peine perdue : je ne pourrais que copier ou résumer quelques auteurs qui en ont parlé très-longuement. Voyez Rothe, ouv. cité, p. 17 et suiv., Gabriel Enckell, ouv. cité, Finckh, Schmid.

qu'ainsi la mort est venue sur tous les hommes, parce que tous ont péché.....»

La phrase n'est pas terminée. Ὥσπερ indique le premier membre d'une comparaison dont le deuxième membre n'est pas exprimé[1]; il est resté dans la pensée de saint Paul qui, pressé de donner une preuve à cette thèse, n'a pas songé à continuer la construction commencée. On trouve dans les Épîtres de Paul assez d'irrégularités de construction semblables, pour ne pas attacher trop d'importance à l'exemple que nous en avons sous les yeux.

Il nous reste, pour donner une idée claire du verset, à rechercher le sens des mots ἁμαρτια et θανατος.

Remarquons d'abord que le mot ἁμαρτια ne se trouve que deux fois au singulier (III, 9; IV, 8) et une fois au pluriel (IV, 7) dans les chapitres précédents; la première fois dans une thèse générale résumant ce qui précède, les deux autres fois dans des citations. Paul se sert, pour exprimer le péché, d'une foule de termes qui le représentent surtout comme fait actuel (ἀσεβεια, ἀδικια, I, 18; ἀκαθαρσια, ἐπιθυμια, I, 24; παθη ἀτιμιας, I, 26; cf. I, 29, 30, 31, etc.). Ce terme semble donc ici se rapprocher de la couleur générale du passage, et avoir un sens théorique plutôt que pratique; en d'autres termes, désigner un principe de péché plutôt qu'un péché actuel.

---

2. La recherche du deuxième membre de la comparaison a beaucoup préoccupé les exégètes. On a voulu le voir, comme nous l'avons dit précédemment, dans le καὶ οὑτως du v. 12; on a cru le trouver à la fin du v. 14 et aux v. 18 et 19. Le plus simple est de dire que l'auteur ne l'a pas exprimé.

Pénétrons plus avant dans cette idée : nous trouvons des renseignements précieux dans les chapitres VI et VII de l'Épître aux Romains; la ἁμαρτια y est considérée comme une puissance dont l'homme est esclave (VI, 6, 12, 14, 17, 18, 20), comme une loi à laquelle il est soumis (VII, 21, 23) malgré lui (VII, 15, 16, 17; VIII, 22; cf. Gal. V, 17), mais qui n'atteint pas l'homme intérieur (VII, 22) avec lequel elle est sans cesse en lutte (VII, 15 et suiv.); on n'objectera pas que ces passages concernent Paul converti à Christ; le passage VIII, 2, prouve qu'il s'agit réellement de l'homme avant sa conversion. Nous trouvons ces mêmes idées assez clairement exprimées à la fin du 1er chapitre (I, 32), où Paul considère comme le comble de la corruption chez les païens ce fait que non-seulement il font le mal, mais qu'ils approuvent ceux qui le font. Enfin, loin d'être produite comme les péchés actuels par la convoitise (ἐπιθυμια), la ἁμαρτια produit cette dernière (VII, 8, 9, 11)[1]. De là il résulte : 1° que la ἁμαρτια n'est pas pour Paul la même chose que les péchés actuels dont il parle dans les quatre premiers chapitres; 2° qu'elle n'est pas une disposition intime de l'homme, une incapacité de vouloir le bien, résultant de ce que le centre de son être en aurait été atteint; 3e qu'elle est elle-même la source des péchés actuels.

D'après le dogme officiel, le premier homme était

1. Cf. Jacq. I, 15. Ce passage semble à première vue être en contradiction avec Rom. VII, 8 Jacques nomme ici ἁμαρτια, non pas ce que saint Paul entend par ce mot, mais le péché comme fait. Il n'analyse pas le péché aussi profondément que saint Paul et ne remonte pas jusqu'à la source de la convoitise.

non-seulement dans un état d'innocence complète, mais encore doué de forces nécessaires pour éviter le mal et pour faire le bien; sa chute, provoquée par le serpent, l'aurait fait déchoir de cet état de vertu et de perfection, et la ἁμαρτια serait précisément l'état résulté de cette chute et indiquerait une corruption totale d'Adam et de tous ses descendants, atteignant l'homme jusque dans sa volonté (Conf. August., art. II. Apol. conf., art. II, etc.). Des exégètes modernes sont arrivés aux mêmes conclusions : la ἁμαρτια et son entrée dans le monde, dit Tholuck, sont tacitement opposés à un état antérieur sans péchés[1]. Rien dans notre texte n'autorise cette idée à laquelle on a voulu trouver une allusion dans ἐισηλθε du v. 12; car le texte n'indique pas à quelle époque de la vie d'Adam le péché est entré dans le monde, et peut parfaitement signifier qu'il y est entré en même temps que lui. On a voulu trouver encore une allusion à la chute dans les termes δἰ ἑνος παραπτωματος du 18e verset, qu'on a traduit par *un seul péché*, tandis que le parallélisme avec le v. 17 et le caractère typique du passage exigent qu'on traduise : par le *péché d'un seul* homme.

Il y a plus : le salut par Christ est arrêté dans les desseins de Dieu dès avant la création du monde (Ephés. I, 4; III, 11 ; 2 Thess. II, 13 ; 2 Tim. I, 9.) par conséquent, le péché d'Adam l'est aussi. Or, dans le langage de saint Paul, ce n'est pas là une simple prévision de la part de Dieu, c'est une direction suprême et irrésis-

1. Tholuck, Comm., 2e édit., p. 178.

tible (Rom. VIII, 28, 29, 30; Ephés. I, 11.). Le péché d'Adam n'est donc pas pour saint Paul un fait dépendant uniquement de l'abus de sa libre volonté.

D'un autre côté, si Adam était l'homme modèle, l'homme idéal, le salut en Christ ne serait que le rétablissement des anciens rapports de l'homme avec Dieu, troublés par le péché du premier homme. Or, il n'en est rien chez Paul : L'Évangile est quelque chose de nouveau (Rom. VII, 6). C'est une δυναμις εἰς σωτηριαν (Rom. I, 6), une puissance qui doit conduire l'homme à son but, le salut ou la vie. C'est ce dont ne semblent pas se douter ceux qui partent du point de vue que l'Évangile est destinée à rétablir les anciens rapports, dans lesquels Adam se trouvait avec Dieu avant ce qu'on nomme sa chute, et à ramener l'homme à son point de départ. Cette puissance nouvelle, *Adam ne la possédait pas*, car s'il l'eût possédée, il n'eût pas introduit dans le monde la ἁμαρτια et le θανατος.

Une conséquence forcée de ce qui précède, c'est que la ἁμαρτια ne peut être la *suite* du premier péché d'Adam, elle n'en peut être que la *cause*, sans cela ce premier péché reste inexplicable.

On m'objectera peut-être que les termes παρακοη (v. 19) et παραπτωμα (20) sont manifestement synonymes d'ἁμαρτια et semblent désigner plutôt un fait qu'un principe. Cependant παρακοη opposé à la ὑπακοη de Christ, ne peut pas signifier un fait. Παραπτωμα opposé à δωρημα est dans le même cas.

Voici donc ce qui nous paraît être le principe nommé par Paul ἁμαρτια : c'est l'état d'imperfection et de fai-

blesse (ἀσθενεις, v. 6. — ουχ ευρισκω, VII, 18 — ουδε γαρ δυναται, VIII, 7, 8.) en dépendant de la volonté (VIII, 15 etc.) siégeant dans l'élément humain que Paul nomme σαρξ (VIII, 18) μελη, etc., et qui ne devient péché que par la loi, au moyen de laquelle il produit la ἐπιθυμια, et par elle le péché.

Comme cette ἁμαρτια n'est pas un accident dans Adam, mais un élément constitutif de sa nature, il a transmis ce principe à tous ses descendants, et voilà le véritable rapport qui existe entre le péché d'Adam et le péché de ses successeurs. Voilà pourquoi, encore aujourd'hui, l'homme possède ce principe tant qu'il n'est pas sous la nouvelle économie.

Il est évident, dès lors, que la phrase : ὡσπερ δι' ἑνος ἀνθρωπου ἡ ἁμαρτια εἰς τον κοσμον εἰσηλθεν ne peut avoir que la signification suivante : par un seul homme (soumis lui-même à la ἁμαρτια dès sa création) la ἁμαρτια est entrée dans le monde ; ce n'est qu'alors qu'il y a parallélisme complet avec cette autre phrase : de la justice d'un seul homme (possédant cette justice dès le commencement) il est résulté pour tous les hommes justification et vie (v. 18).

Il s'ensuit naturellement que ἡμαρτον de la fin du verset doit être synonyme de ὑφ' ἁμαρτιαν ἡσαν.[1]

1. Cet ἡμαρτον a reçu bien des explications. Carpzow, Bœhme, Tholuck, « craignant évidemment, dit Rückert, de compromettre le dogme du péché originel, » y ont vu ce péché originel. Cette interprétation n'est admissible qu'en tant qu'on pourra donner le même sens à ἁμαρτια. D'autres y ont vu l'imputation de la peine et ont traduit : ils ont été traités et punis comme pécheurs : *peccati pœnam subeunt* (Chrysostôme, Théophylacte, Grotius, Turretin). Rückert y a vu le péché originel et les péchés actuels. (Comm. sur Rom., p. 218.)

Une autre difficulté consiste dans le sens à donner au mot θανατος. Ce mot est employé par Paul, surtout dans l'Épître aux Romains, dans plusieurs sens très-différents, il signifie la mort physique (V. 6, 7, 8, 10; VI, 3, 5, 7; VIII, 38), il est employé dans le sens de renoncer à quelque chose (VI, 2, etc.), dans un sens mystique (VI, 4, 8, etc.). Enfin le sens spirituel est seul admissible dans un certain nombre de passages (VIII, 13; VII, 10; II Cor. II, 16; VII, 10). De cette multiplicité de sens il suit que la philologie ne peut nous être ici d'aucun secours, et que la seule règle à suivre pour déterminer le sens de ce mot est de consulter le contexte. Cela nous explique aussi la diversité des explications qu'on a données à ce terme. Les uns y ont vu la mort physique (Théodoret, Hilaire, Limborch, Grotius, Flatt, Meyer, Reiche), d'autres la mort spirituelle (les Pélagiens, Semler, Rosenmüller, etc.). D'autres enfin, les deux choses à la fois (Tholuck, Rückert, De Wette, Schott, Krabbe, Nitzsch, etc.).

Dans les chapitres précédents, Paul n'emploie pas le terme θανατος; seulement, après avoir constaté le péché, il en constate les suites, qu'il considère comme un abandon, un éloignement de Dieu (I, 24, 26, 28 et suiv.). Si le parallélisme que nous croyons voir entre les deux parties de l'Épître est un fait certain, nous avons déjà là une indication assez claire. Le contexte est plus significatif encore : θανατος y est opposé à ἡ δωρεα ἐν χαριτι (15), à δικαιωμα (16), à ζωη (17), à δικαιωσις ζωης (18), à δικαιοι (19), à χαρις εἰς ζωην αἰωνιον (21); bien plus θανατος a pour synonymes ἁμαρτωλοι κατεσταθησαν (19).

Nous devons donc conclure qu'il entre dans l'idée que Paul se fait de ce θανατος un élément spirituel, et par conséquent nous pouvons, dès l'abord, rejeter l'hypothèse que ce mot ne signifierait que la mort physique.

Cette idée même de la mort physique y est-elle contenue? Rien dans le verset ne nous le prouve complétement. On aurait tort de relier le verset 10 à notre péricope, et de donner à θανατος du v. 12 le même sens qu'il a au v. 10, où il ne peut signifier que la mort physique. Quoique les deux versets soient rapprochés, ils expriment des idées si différentes, qu'il est tout simple que le mot θανατος n'y ait pas le même sens. On s'accorde généralement à trouver le sens de mort physique dans le v. 14; nous verrons jusqu'à quel point cela peut être fondé; un fait incontestable, c'est que le mot doit être pris, dans ce verset, dans le même sens qu'au verset 12.

Étudions d'abord le passage parallèle 1 Cor., XV, 21, qui, semble-t-il, est plus clair que le nôtre par l'antithèse qui s'y trouve. A première vue, θανατος semble y avoir le sens de mort physique, et on croirait presque que Paul ait voulu y opposer la mort physique à la résurrection. Cependant est-il possible d'opposer à la résurrection la mort physique, qui n'est qu'une condition de cette dernière (1 Cor., XV, 36)? L'antithèse disparaît dès qu'on donne ce sens à θανατος, ou, si elle ne disparaît pas, elle devient tout simplement une antithèse artificielle, presque un jeu de mots. Le verset parallèle 22 oppose à ἀποθνησκειν, ζωοποιεισθαι : ce dernier mot nous donne la vraie signification de l'antithèse : si Adam a apporté la mort qui rend la résurrection impossible,

Christ a apporté la vie qui a pour conséquence nécessaire la résurrection. On pourra me faire observer que le contexte, où il n'est question que de mort physique (οἱ νεκροι XV, 16; κοιμηθεντες, 18, κεκοιμημενοι, 19), semble ne pas appuyer ce que j'avance; mais la proposition du verset 21 et une proposition générale, supérieure au contexte, auquel elle donne sa signification loin de la tirer de lui.

Nous pouvons du reste alléguer bien d'autres passages; dans le passage Rom. VIII, 2, par exemple, il est question des mêmes choses qu'au verset V, 12; s'il s'agissait de la mort physique, Paul pourrait-il dire que la loi de l'esprit de vie en Jésus-Christ l'a délivré de la loi du péché et de la mort? Paul n'avait certes aucun espoir de vivre éternellement sur cette terre. Quelques lignes plus haut, Paul, après avoir parlé de cette lutte acharnée qu'il a si bien saisie dans le cœur de l'homme, s'écrie : Malheureux que je suis! qui me délivrera du corps de cette mort (VII, 24.)? Qu'est-ce que ce σωμα του θανατου, si non cette lutte pénible et douloureuse où l'âme se voit sans cesse terrassée et écrasée par un ennemi insaisissable qu'elle hait et qu'elle voudrait repousser?

Nous ne citerons plus qu'un passage qui nous paraît fournir en faveur de la thèse que nous soutenons, un argument péremptoire. C'est le passage Rom. VII, 9, 10. Encore ici, Paul se trouve dans le même cercle d'idées que dans notre péricope; il semble même qu'il ne fasse ici que s'appliquer à lui-même le principe général posé au verset V, 12 : je vivais autrefois sans la loi; mais la

loi étant venue, la ἁμαρτια a repris la vie et moi *je suis mort;* et il s'est trouvé que cette loi, qui devait me donner la vie, m'a donné *la mort.* C'est bien ici la mort, résultant de la ἁμαρτια : or de toute nécessité, il faut entendre ici la mort spirituelle : impossible de trouver dans le passage la moindre idée de mort physique (Voy. encore : Rom. VI., 16 : θανατος opposé à δικαιοσυνη; VI, 21 : θαν. opposé à ζωη αἰωνιος du verset 22; VIII, 6 : θαν. opposé à ζωη κ. εἰρηνη; VIII, 13; VI, 16 : ἁμαρτια εἰς θανατον synonyme de ἀνομια εἰς ἀνομιαν du verset 19, etc.).

Un argument plus concluant que toutes les citations, c'est que Paul rattache la mort physique à une toute autre cause qu'à la ἁμαρτια : il la rattache simplement à la condition dans laquelle se trouve l'organisme lui-même (1 Cor. XV, 50 : σαρξ κ. αἱμα synonyme de ἡ φθορα).

Pour faire dépendre la mort physique du premier péché d'Adam, il faudrait nécessairement en venir à la théorie que la chute a amené une transformation radicale dans l'organisme du premier homme. Outre que rien ne nous autorise à admettre une pareille théorie, il est difficile de concevoir comment un fait moral aurait pu avoir sur l'organisme une influence aussi rapide et aussi profonde. Pour se tirer de cet embarras, on a admis (De Wette, p. ex.), qu'Adam n'était dans l'origine ni mortel ni immortel, mais capable de l'un et de l'autre. Comprenne qui pourra un organisme dans un état pareil : c'est réellement se payer de mots; ce sont là des moyens illusoires de se tirer d'embarras; on n'explique pas plus la mort d'Adam par cette espèce

de neutralité que les pères de l'Église n'ont pu expliquer sa chute en disant qu'il n'était ni bon ni mauvais à l'époque de sa création. Mais en fait d'exégèse, les arguments *a priori* ne prouvent rien. Nous arrivons aux textes, et il ne nous sera pas difficile de constater que Paul ne connaît pas cette transformation du corps d'Adam : le premier homme, dit-il, fut fait εἰς ψυχην ζωσαν (1 Cor. XV, 45 ; ailleurs cette expression a pour synonymes : ψυχικος, ἐκ γης, χοϊκος, σαρξ κ. ἁιμα, το φθαρτον, etc.) Il n'est pas dit qu'il le devint après sa chute, car Paul cite ici le passage Gen. II, 7, qui relate la création de l'homme : le récit de la chûte ne vient qu'*après* (III, 1 *sqq.*). Le passage XV, 46 : « le corps spirituel *ne fut pas le premier*, mais le corps psychique; *le spirituel ne vint qu'après* » ne peut laisser aucun doute à ce sujet. Le corps d'Adam, avant ce qu'on nomme sa chute, était donc ce qu'est le nôtre aujourd'hui, σαρξ κ. ἁιμα, ἡ φθορα, το φθαρτον. Comment Paul aurait-il pu alors rattacher la mort physique au péché? Il ne peut la rattacher au premier péché considéré comme acte, il ne peut non plus la rattacher au principe qu'il nomme ἁμαρτια, puisque la mort physique, aussi bien que ce principe, vient de la création elle-même, de la volonté de Dieu. Ce sont deux imperfections, l'une de l'âme, l'autre du corps, qui n'ont entre elles aucun rapport de causalité.

Le mot θανατος est donc un de ces mots dont l'Évangile a complétement transformé la signification : il ne peut signifier ici que la mort spirituelle, l'éloignement, l'abandon de Dieu, la corruption progressive de l'homme

ainsi abandonné à lui-même d'un côté (Rom. I, 24, 26, 27, 28, etc.); de l'autre, le malaise moral, la douleur provenant de la lutte contre cet envahissement du mal (VII, 23, 24). Il s'y joint même une idée métaphysique que Paul n'exprime nulle part, il est vrai, mais que nous pouvous conclure de son silence même. Cette mort spirituelle peut aller jusqu'à l'anéantissement complet de l'âme, car Paul ne parle nulle part de la résurrection de ceux en qui ne se trouve pas le principe de vie qui doit les ressusciter.

Je ne sais si je suis parvenu à rendre complétement claires ces deux notions principales dont dépend le sens du verset dont j'ai entrepris l'explication; je résume en quelques mots ce que j'ai dit jusqu'ici : ἁμαρτια et θανάτος sont les deux conditions dans lesquelles le premier homme a été créé par la volonté de Dieu; la ἁμαρτια est la faiblesse de l'homme, sa *peccabilité*, pour me servir d'un terme philosophique. La mort, c'est le résultat de l'envahissement successif du mal, pour ainsi dire le même principe que la ἁμαρτια, mais fortifié par la transgression journalière des lois divines. Comme souche de la race, et père de tous les hommes, Adam leur a communiqué la ἁμαρτια, et c'est pour cela que tous sont morts.

Paul ne dit pas dans ce verset comment la ἁμαρτια produit la mort; le passage VII, 9, nous prouve même que la ἁμαρτια seule ne produit pas la mort: seule, comme principe dans le sein de l'homme, elle ne peut être punie parce qu'elle ne dépend pas de notre volonté. Comme cette question reviendra plus tard, dans la

suite de l'interprétation, nous ne nous en occuperons pas davantage ici.

Il est inutile d'insister sur les différences qu'il y a entre nos conclusions et le dogme officiel de l'Église; ces différences sont immenses et chacun en saisira parfaitement l'importance et la portée.

§ 3. Preuves en faveur de la première thèse.

VERSETS 13 ET 14.

Le verset 13 est relié au 12e par γαρ : cette particule semble indiquer une preuve ou une explication : c'est le seul point par lequel les exégètes soient d'accord : la grande question est de savoir ce que l'apôtre veut prouver ou expliquer.

La première interprétation que nous mentionnerons est l'interprétation orthodoxe : les hommes sont morts; voilà un fait incontestable; mais, quoiqu'ils aient commis des péchés actuels, leur mort n'a pas été le résultat de ces péchés; car ils n'avaient point de loi, et sans loi, point d'imputation; donc, si la mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse, c'est en imputation non pas des péchés actuels des hommes, mais du premier péché d'Adam. Impossible, a-t-on dit, d'expliquer autrement la mort des petits enfants qui n'ont pas commis de péchés actuels (Origène, Augustin, Melanchthon, Th. de Bèze). Ce que l'apôtre voudrait prouver se trouverait exprimé par cette phrase du verset 12 : δι' ἑνος ἀνθρωπου — ὁ θανατος. Le passage, Rom. VII, 9, 10, suffit pour éliminer cette interprétation.

Une autre interprétation est celle de l'imputation subjective : avant la loi le péché a été dans le monde; mais les hommes, sans loi, ne se sont pas imputé leurs péchés; néanmoins Dieu les leur a imputés et la mort a régné sur tous, quoiqu'ils n'aient pas transgressé de loi positive comme Adam (Luther, Heumann, Bretschneider, Rückert); ce serait alors une explication du ἐφ' ᾧ παντες ἡμαρτον.

Tout cela peut être très-vrai, pris à part; mais il faut beaucoup d'imagination et de bonne volonté pour trouver l'imputation subjective dans la phrase : ἁμαρτια δε ουκ ἐλλογειται..... etc.

Il me semble que l'auteur ne peut vouloir établir ici que trois choses : ou bien l'existence d'une loi, ou bien l'existence de la ἁμαρτια, on bien l'existence de la mort avant Moïse. Examinons ces versets dans quelques détails pour tâcher de découvrir quelle a été la véritable intention de l'apôtre.

A première vue, il semble qu'il ait voulu établir l'existence d'une loi avant Moïse. «Avant la loi (de Moïse), le péché a été dans le monde; mais le péché n'est pas imputé là où il n'y a pas de loi (dans le sens général). Cependant la mort a régné sur tous les hommes..... etc.» La conclusion la plus simple à tirer de là, c'est qu'il a existé une loi avant Moïse. A ne considérer que la forme de l'argument, on en arrive nécessairement là. Ce qui pourrait encore militer en faveur de cette manière de voir, c'est que l'esclavage de la loi est un de ceux que l'apôtre se plaît à montrer renversé par l'Évangile, et que Paul parle souvent de cet escla-

vage en même temps que de celui du péché et de la mort. Cependant deux raisons m'empêchent de donner à ces versets cette signification : D'abord la loi n'a pas de correspondant dans l'autre membre du parallèle; ensuite, si l'apôtre avait voulu prouver l'existence de la loi, il aurait au moins exprimé sa thèse, car il dit toujours où il en veut venir, tandis qu'il passe souvent le moyen terme sous silence, quelle qu'en soit d'ailleurs l'importance.

Nous avons encore à choisir entre deux solutions; le texte nous tirera probablement d'embarras. Ἁμαρτια dans le verset 13 doit être pris dans le même sens que dans le verset précédent; les rapports des deux versets suffiraient seuls à le prouver; la fin du verset 13 le prouve encore mieux; cette ἁμαρτια n'est pas imputée là où il n'y a pas de loi; il ne peut pas être question du péché actuel (παραβασις), car Paul dit positivement que le péché actuel non-seulement n'est pas imputé, mais *n'existe pas*, là où il n'y a pas de loi (IV, 15); or, la ἁμαρτια existe *avant la loi* (R. VII, 9). D'un autre côté, toutes les fois qu'il y a péché actuel, il y a imputation (ἀποκαλυπτεται..... ἐπι πασαν ἀσεβειαν.... etc.: R. I, 18). Ἁμαρτια doit donc indiquer ici, comme au verset précédent un principe, et non un fait; or, nous avons vu qu'on ne peut pas mettre en question l'existence de ce principe chez les descendants d'Adam, et dans notre texte, le fait qu'elle a régné jusqu'à Moïse, est plutôt présenté comme un fait positif que comme une thèse à prouver.

Il y a plus; la phrase ἁμαρτια δε οὐκ ἐλλογειται.....

met positivemant en question l'imputation de la ἁμαρτια, c'est-à-dire la mort. La ἁμαρτια est admise *a priori* comme fait; la question est celle-ci : ce fait a-t-il eu ses conséquences? C'est une objection basée sur une idée favorite de saint Paul, que la loi a été un intermédiaire nécessaire entre la ἁμαρτια et la mort, idée déjà exprimée plus haut (IV, 15), et dont les Romains devaient avoir une connaissance probablement un peu exagérée, témoin le soin que l'apôtre met plus loin à justifier la loi (VII). Or, s'il n'y a pas eu de loi positive (les préceptes noachiques n'étaient probablement pas regardés par saint Paul comme une loi positive), les hommes ont-ils pu être sujets au θανατος avant Moise? Ce qui prouve une fois de plus qu'il ne peut pas s'agir de mort physique, car, en ce cas, la chose ne pourrait être douteuse.

La réponse donnée au v. 14 me semble encore plus décisive : cette réponse d'abord se rapporte directement à la question telle que nous l'avons posée : « Mais depuis Adam jusqu'à Moïse la mort a régné même sur ceux qui n'ont pas péché à la façon de la transgression d'Adam.» Τους, indiquant la généralité des hommes avant Moïse (car ils n'ont pas eu de loi positive avant lui), nous pouvons traduire : « quoiqu'ils n'aient pas péché comme Adam, en transgressant une loi positive, » ce qui revient à ceci : « quoiqu'ils aient trangressé une loi non positive. » En mettant les pensées dans leur ordre logique, nous arriverions à cette forme à peu près : il est vrai qu'avant Moïse les hommes n'ont pas transgressé de loi

positive; mais ils en ont transgressé une autre, et c'est pour cela que la mort a régné sur eux.

Cette loi violée avant Moïse, nous la connaissons : il en a été question explicitement II, 14, 15; et nous pourrions dire que la loi pour Paul est un fait tout aussi général que la ἁμαρτια (Gal. III, 23); c'est un principe tellement sûr pour lui qu'il ne prend pas la peine de l'énoncer au verset 12 et qu'il ne l'énonce qu'indirectement au verset 14.

Remarquons que Paul ne parle en aucune façon de la période de la loi mosaïque, quoiqu'il s'occupe dans les premiers chapitres à démontrer que les Juifs sont pécheurs. C'est pour lui un axiome si évident que depuis la loi de Moïse tous sont morts, qu'il ne sent nullement la nécessité d'en parler ici : néanmoins cette idée est implicitement contenue dans les trois versets que nous venons d'analyser.

Ces versets forment la première partie de notre péricope; ils sont destinés à prouver que, comme Adam, tous les hommes, sans exception, ont été soumis au péché et à la mort. Il nous reste à examiner une petite phrase qui sert de transition entre la première et la deuxième partie.

Cette phrase est celle qui termine le verset 14 : ὅς ἐστι τύπος τοῦ μελλοντος. Quoique très-claire, elle a été quelquefois assez mal interprétée. Quelques exégètes (Chr. Schmidt, Koppe) ont rapporté ὅς à l'extension de la mort dont il a été question dans le verset, et ont pris τοῦ μελλοντος au neutre dans le sens de l'extension de la vie en Christ; ὅς serait au masculin par attraction avec τύπος.

Cramer, tout en rapportant ὃς à Adam, met του μελλοντος au neutre et lui donne le sens de l'avenir. Le contexte ne peut justifier aucune de ces interprétations. Ὃς se rapporte en toute évidence à Adam et τοῦ μελλοντος à Christ (1 Cor. 22, 45).

Comme cette phrase nous servira à l'explication des trois versets suivants, nous en parlerons dans le paragraphe qui va suivre.

§ 4. Preuves en faveur de la deuxième thèse.

VERSETS 15, 16, 17.

Rückert voit dans les trois versets qui suivent une simple reproduction sous une autre forme de la comparaison commencée au verset 12. « Il m'a toujours semblé, dit-il, que Paul retourne à son sujet commencé et interrompu, mais qu'il a oublié, non-seulement que la phrase n'était pas finie, mais qu'il avait voulu d'abord établir la comparaison affirmativement. » (Comm. p. 225.) Il juge ces versets un peu sévèrement : « L'auteur est diffus, dit-il, et présente toujours à peu près la même pensée légèrement modifiée, de sorte qu'en cinq longs versets, il ne fait pas un pas en avant contre sa constante habitude. » (*Ibidem.*)

Nous croyons que ce jugement n'est pas très-fondé. Nous sommes loin de prétendre que ces versets soient parfaitement transparents; cependant le 16e est le seul dont la construction présente quelques difficultés, et encore, ces difficultés ne sont pas de nature à jeter beaucoup d'obscurité sur l'idée générale du verset.

Revenons à la dernière phrase du verset 14 qui, avons-nous dit, doit servir de transition entre la première et la deuxième partie de notre péricope : Adam est le type du Christ; nous pouvons immédiatement en déduire que la comparaison établie entre le premier et le second Adam n'est pas un parallèle accidentel, un simple rapprochement ingénieux ; ce sont deux faits nécessaires; ou plutôt Adam n'est que l'introducteur du Christ; la justification est le fait capital; la loi et le péché ne sont là que pour l'amener, la chute est subordonnée à la rédemption; en un mot, ces premiers faits, concernant Adam et ses descendants, ne sont là que pour annoncer Christ.

Voir dans les trois versets qui suivent une autre forme de la comparaison commencée au verset 12, faisant, pour ainsi dire, double emploi et ne servant qu'à obscurcir le passage, ou bien n'y voir que des différences entre les deux économies ou des restrictions au parallélisme que Paul va établir entre Adam et Christ, serait, ce me semble, non-seulement affaiblir et presque effacer la dialectique de Paul, mais encore ne tenir aucun compte de ces paroles de la fin du verset 14, dont la portée théologique ne saurait être niée.[1]

Il faut donc qu'il y ait dans ces versets une véritable argumentation. Du reste, cette argumentation est assez clairement annoncée par le πολλῳ μαλλον des versets 15 et 17. Cette expression est susceptible de deux sens : elle peut être prise dans le sens quantitif : *beaucoup plus*

1. Voy. Reuss, *Gesch. der heil. Schrift, N. T.*, 2e édit. p. 505.

(Rothe, Flatt, Usteri, etc.), et dans le sens logique : et, dans ce dernier sens, elle peut exprimer une plus grande possibilité (De Wette) ou une *nécessité* et se traduire *a fortiori*. Or, pour Paul, dans ce passage, l'important n'est pas la possibilité de la grâce, ni sa surabondance, c'est la nécessité de son existence : les deux premiers sens de πολλῷ μαλλον n'expriment donc pas assez et ne rentrent pas dans le sens général du morceau.

Il y a donc réellement une argumentation ; elle a pour base ce fait qu'Adam est le type du Christ ; c'est le mot τύπος qui donne force probante à l'argument, et il faut, pour comprendre ces versets, avoir sans cesse devant les yeux l'idée théologique du type ; ces mots ὃς ἐστι — τοῦ μελλοντος sont à eux seuls un argument, et pour établir en deux mots le caractère des versets dont nous nous occupons, nous pouvons dire qu'ils ne sont que le développement de la fin du verset 14.

Avant de présenter ce développement, Paul fait voir qu'il y a, non pas ressemblance (comme, par exemple, dans les types d'Agar et de Sarah, Gal. IV, 24), mais antithèse entre le type et l'idéal, le premier et le deuxième Adam : ἀλλα οὐχ ὡς το ..... χαρισμα[1]. C'est le seul exemple d'un rapport typique de ce genre que nous trouvions dans le Nouveau Testament. De tous les caractères que Paul nous a montrés chez Adam dans les versets précédents, il déduira des caractères opposés chez Christ,

1. Un certain nombre d'auteurs mettent un point d'interrogation après χαρισμα (Weller, Triller, Herzog, Heumann, Rosenmüller, etc.). Cette ponctuation ferait disparaître l'antithèse que nous avons signalée ; mais cette antithèse est si formellement énoncée dans tout le passage qu'il est impossible d'en faire abstraction.

et cela en vertu de ces rapports typiques, avec la même évidence qu'il démontrerait l'existence d'un corps par l'ombre qu'il produit (Col. II, 17). Il ne faut pas pourtant s'attendre à une déduction trop systématique, telle que nous la ferions aujourd'hui. Paul est ordinairement trop libre dans ses allures pour procéder avec cette précision que nous aimons à mettre dans nos systèmes; cependant, il faut le reconnaître, il y a un certain ordre, une certaine gradation dans ses déductions, et nous verrons que le verset 17, par exemple, va beaucoup plus loin que le verset 15.

Dans le premier raisonnement, Paul part du principe déjà énoncé au commencement du verset 12 : ἐι γαρ τῳ του ἑνος — ἀπεθανον.... Παραπτωμα doit être ici synonyme de ἁμαρτια (cf. v. 20), et ἀπεθανον doit s'entendre de la mort spirituelle. De ces deux caractères d'Adam et de ses descendants, Paul aurait pu tirer immédiatement les deux caractères de Christ et de ceux qui s'attachent à lui : la δικαιοσυνη et la ζωη; il se borne dans ce verset au premier de ces caractères, qu'il exprime dans une périphrase peu transparente. Il nous présente cette justification sous deux points de vue différents: ἡ χαρις του Θεου indique ce qu'on appelle, d'une manière générale, la grâce de Dieu, l'acte éternel de sa volonté par lequel il veut nous donner gratuitement le salut; c'est la grâce représentée subjectivement par rapport à Dieu, en tant qu'elle n'existe encore que dans sa pensée et qu'elle n'est ni réalisée ni révélée; ἡ δωρεα est la réalisation de cette grâce, la révélation historique de cet attribut de Dieu; ἐν χαριτι τῃ του ἑνος ἀνθρωπου .... indique le moyen de

cette réalisation; χαρις dans ce membre de phrase doit être pris dans le sens de bienfait, sacrifice; l'objet de cette grâce, d'abord cachée en Dieu, puis réalisée abondamment chez les hommes par le sacrifice de Jésus-Christ, n'est pas spécifié ici; mais au verset 17 l'apôtre l'appelle une δωρεα δικαιοσυνης, un don de justice; c'est la justification, l'opposé de la ἁμαρτια en tant qu'elle détruit ce principe non-seulement en lui-même, mais encore dans les effets qu'il a déjà eus, et qu'elle le remplace par un autre principe opposé.

Le verset 15 nous présente donc le développement d'un des côtés du rapport typique précédemment énoncé. En vertu de ce rapport typique, la justification doit abonder chez tous, de même que dans l'ancienne économie la ἁμαρτια a régné chez tous. Il est évident que l'apôtre n'entend pas restreindre ici sa thèse du verset 12 et que οι πολλοι, τους παντας sont ici synonymes de παντες et παντας, et appuient ici sur l'idée du grand nombre plutôt que sur celle de la totalité, mais sans exclure cette dernière. L'article qui accompagne ces mots les détermine dans le sens que l'apôtre a indiqué plus haut.

Le verset 15 est donc au fond assez clair; il n'en est pas de même du verset suivant, dont la tournure est assez embarrassée, les expressions un peu obscures, et l'idée elle-même, semble-t-il, incomplète.

Voyons d'abord quelques difficultés de construction. La première phrase surtout est peu claire : le sujet manque dans le premier membre et l'attribut dans le second. Quant à cette dernière ellipse, on s'en est fort

peu occupée; l'important est de connaître le membre de la comparaison non exprimé. On a suppléé soit κατακριμα (Théophylacte, Reiche), soit κριμα (Bengel, Köllner), soit ἁμαρτια εἰς τον κοσμον — ὁ θανατος du verset 12, soit ὁ θανατος εἰςηλθεν du même verset (Grotius); nous ne mentionnons pas une foule d'autres hypothèses, dont l'énumération nous mènerait trop loin. Cette question de forme serait du reste facilement résolue, si on s'entendait sur le fond; mais il y a divergence de traductions : Rothe, Meyer, Tholuck, Fritsche y voient l'idée que la grâce ne vint pas comme la mort d'un homme pécheur; ils mettent l'accent sur ἁμαρτησαντος, et l'antithèse reposerait, selon eux, sur la condition différente des deux Adam. D'autres exégètes traduisent à peu près comme Böhme : *Mors Adami et beneficium Messiæ non habent ex unitate peccantis similitudinem.* L'accent est sur ἑνος, et l'antithèse se trouve entre les points de départ des deux économies.

La deuxième partie du verset doit donner, ce me semble, l'explication de la première, parce qu'elle n'en est que le développement. Cette deuxième partie oppose l'un à l'autre το κριμα et το δωρημα. Évidemment, l'idée, sinon le terme, qui doit être suppléée dans la première phrase, est celle qui est exprimée par κριμα; cette phrase serait complète ainsi : καὶ οὐχ ὡς το κριμα, το δωρημα. On se demande alors ce que signifie δι' ἑνος ἁμαρτησαντος? Ce ne peut être qu'une particularité du κριμα, celle que l'apôtre veut mettre en saillie; l'antithèse sur laquelle Paul appelle l'attention est entre ἑνος et πολλων; c'est pour cela qu'au lieu d'énoncer

l'idée complète το κριμα, il n'en énonce qu'une partie, qu'une circonstance, celle précisément qu'il veut mettre en lumière; on pourrait donc, au besoin, ne rien suppléer dans la première phrase. C'est à peu près l'opinion de Bèze, Heumann, Semler, qui traduisent : *illud quod intravit per unum qui peccavit*..... Quoi qu'il en soit, pour comprendre la phrase, il faut toujours en revenir à l'idée exprimée par κριμα. Ce mot ne signifie certainement pas le péché originel (*reatus*, Schuld; Bèze, Schmidt, Wolf), ni la peine prononcée contre Adam par le jugement de Dieu, c'est-à-dire la peccabilité de tous les hommes; κριμα est opposé à δωρημα; or, ce terme indique ici le don de la grâce de Dieu, la nouvelle économie; κριμα ne peut désigner que l'ancienne; en d'autres termes, χαρισμα, quoique ne désignant que l'effet de la grâce, peut être traduit par la grâce, et κριμα désignant un effet de la justice (jugement), peut être traduit par la justice. Il s'agit donc ici de ces deux attributs de Dieu qui se sont manifestés successivement dans des circonstances différentes et avec des résultats divers; il y a dans ce verset trois antithèses : celle des économies, ou des rapports dans lesquels l'homme se trouve avec Dieu : κριμα — δωρημα; celle des circonstances qui marquent le commencement de ces rapports : ἐξ ἑνος ἁμ. — Ἐκ πολλων παραπτ.; enfin, celle des résultats des deux économies : κατακριμα, — δικαιωμα. Qu'il faille, après ἑνος, suppléer ἁμαρτησαντος ou παραπτωματος, cela ne change rien au sens général de la phrase; voici donc la traduction de ce verset : Il n'en est pas de la grâce comme il en était

de la justice, lorsqu'un seul pécha. Car la justice, sur ce seul pécheur, a prononcé condamnation, tandis que la grâce, malgré le nombre des péchés, a fait don de la justification.

Reste à savoir quel peut être le but de ce verset. Nous ne pouvons pas le rattacher à ὃς ἐστι τυπος..... etc. Il y a bien antithèse, mais pas entre Adam et Christ; il est vrai qu'au demeurant la différence n'est pas grande, puisque l'antithèse est entre les deux économies dont Adam et Christ sont les représentants. Cependant l'antithèse fondamentale est entre ἑνος et πολλων; le verset doit se rapporter au précédent, et le but doit en être de faire ressortir la grandeur de la justice, par son inflexible sévérité (ἐξ ἑνος) et la grandeur de la grâce par le grand nombre de péchés qu'elle efface, et surtout, par l'antithèse même, l'immense supériorité de la nouvelle économie sur la première. L'idée fondamentale est donc à peu près celle qui est exprimée Rom. V, 6, 7, 8. Ce verset ne forme pas un cercle d'idées à part : c'est le développement des termes χαρις θεου..... etc., employés dans le verset précédent, dont il dépend, termes dont il doit faire comprendre toute la portée.

Les deux versets que nous venons d'analyser contiennent donc un raisonnement partant d'Adam soumis à la ἁμαρτια et à la mort, et, léguant ces tristes esclavages à ses descendants, pour aboutir à Jésus introduisant dans le monde l'abolition de ces esclavages et de nouvelles forces de vie; les deux économies présentées, l'une dans tout ce qu'elle a de sévère et d'inexorable, l'autre dans tout ce qu'elle a de gracieuse grandeur.

Il nous reste à examiner le verset 17. Ce verset est rattaché, d'une part, à la fin du verset 14 (comme le verset 15), de l'autre, au verset 16. Il contient deux raisonnements distincts, dont l'un se trouve reproduit ch. V, 9; le premier argument est l'argument typique : Paul conclut de la mort en Adam à la vie en Christ, de la même façon qu'il a conclu du péché à la justification, parce que Adam est le type du Christ; le deuxième conclut d'une première grâce déjà infinie à une autre grâce, qui n'en est au fond que la conséquence, et dont la première n'est qu'un gage, qu'une garantie. « Si donc par le péché d'un seul homme (παραπτωμα, synonyme de ἁμαρτια), la mort a régné par ce seul homme (Paul insiste sur ce δια του ἑνος par allusion au verset 16), à plus forte raison, ceux qui ont reçu l'abondance de la grâce et du don de la justification (fait établi au verset 15), régneront dans la vie par le seul homme, Jésus-Christ. » On voit que les deux arguments, quoique distincts l'un de l'autre, sont fondus ensemble de manière à se prêter un mutuel appui; ce verset nous présente l'idée de Paul dans toute sa plénitude; d'un côté, péché, mort; de l'autre, justification, vie; les rapports typiques sont pleinement développés et l'apôtre aurait pu s'arrêter là. Cependant il insiste, et dans les deux versets suivants, il va réunir comme dans un faisceau, sous deux points de vue un peu différents, les idées que nous venons d'étudier.

§ 5. Les deux thèses réunies.

VERSETS 18 ET 19.

Nous retrouverons dans ce verset les idées que nous venons d'analyser dans les précédents ; ils ne nous arrêteront donc pas beaucoup ; nous nous bornerons à quelques particularités.

L'apôtre ne songe plus à la construction commencée au v. 12 : nos deux versets sont la conséquence de ce qui précède immédiatement ; ἄρα οὖν l'indique de manière à ne pas laisser place au doute. Au v. 18, l'auteur se place au même point de vue qu'au v. 12, au point de vue objectif, au point de vue des faits : « Donc, de même que du péché d'un seul il est résulté condamnation pour tous les hommes, ainsi, de la justice d'un seul il est résulté pour tous justification et vie. » Tholuck et Rückert rattachent ἑνος à παραπτωματος : Nous avons déjà vu au commencement de ce travail qu'il faut le rapporter à ἀνθρωπου à cause du caractère typique du passage et de l'antithèse entre εἷς et παντες. Δικαιωμα, rapporté à Christ, ne peut signifier que la justice du Christ, son anamartésie d'un côté et la sainteté de sa vie de l'autre. Rückert y voit à tort le sacrifice de Christ sur la croix : quand même on traduirait δικαιωμα par un acte de justice, c'est-à-dire, un acte accompli selon les lois de Dieu, on ne pourrait pas entendre par ce terme un acte d'expiation légale. Δικαιωμα signifie donc la justice du Christ, ce nouveau principe de vie qu'il a apporté au monde. Le parallélisme nous oblige à don-

ner à παραπτωμα le sens de ἁμαρτια, et nous ne pouvons y voir avec l'exégète que nous venons de citer, le fait de la chute d'Adam. Ces deux expressions représentent les deux caractères distinctifs et *primitifs* des deux Adam, et non un fait accidentel dans leur vie. Le mot κατακριμα résume les deux idées de ἁμαρτια et θανατος ou plutôt implique l'une comme sa cause, l'autre comme son objet; il y a ainsi antithèse entre ce mot et l'expression δικαιωσις ζωης, justification produisant la vie.

Le verset suivant nous présente les mêmes idées à un point de vue différent; il ne s'agit plus des faits envisagés à leur simple point de vue historique; il s'agit de faits considérés comme dépendant uniquement de l'action de Dieu. Rückert, se basant sur le passage II Cor. X, 6, passage tout à fait pratique, et qui ne peut nous servir de norme ici, voit dans ὑπακοη et παρακοη des faits : « L'acte par lequel Christ nous assure le salut, dit-il, est nommé ὑπακοη, en partie à cause de l'antithèse, en partie parce que ce fut un acte d'obéissance suprême, et parce que l'apôtre ne peut pas trouver un meilleur terme (p. 233). » Quant à παρακοη, il y voit sans nul doute la chute d'Adam. Ὑπακοη ne peut certainement se rapporter à un seul fait de la vie de Jésus; il faut du reste se garder de presser le sens philologique de ces expressions : Paul a en vue, dans tout le passage, les mêmes idées ; le premier terme (ἁμαρτια) est celui qui répond le mieux à sa pensée; les autres l'expriment d'un manière plus ou moins adéquate, plus ou moins complète; mais l'idée est toujours la même. On pourrait s'étonner de cette grande diver-

sité de termes qui, pris à part, ne sont certes pas synonymes; mais il faut se souvenir que Paul aime à varier ses expressions, qu'il se plaît à rendre les mêmes idées par des termes différents, même à des distances où la répétition n'aurait rien de choquant, à plus forte raison dans la même page.

L'apôtre insiste particulièrement dans ce verset sur un fait qu'il a en vue dans tout le passage; ce fait, c'est l'action suprême de Dieu sur l'humanité : les hommes ont été *établis* pécheurs, et ils seront *établis* justes. Ceci encore milite en faveur de ce que nous avons dit précédemment de la ἁμαρτια : les hommes ne sont pas *devenus* pécheurs par suite d'un péché accidentel : ils ont été *établis* pécheurs. Les versets précédents, en ne parlant que des faits en eux-mêmes du péché et de la grâce, n'exprimaient pas aussi explicitement le suprême agent de ces deux destinées de l'humanité : ici, le rôle de l'individu est complétement passif. Néanmoins, cette idée est impliquée dans tout le passage : on remarquera, en effet, que Paul ne parle pas, dans toute cette péricope, d'un principe qu'il met continuellement en avant ailleurs, dont le mot n'est pas prononcé, auquel il ne fait pas même la moindre allusion : je veux parler de la foi; évidemment Paul n'entend pas en diminuer la nécessité : toutefois, l'absence de ce principe, représentant les conditions auxquelles l'homme peut obtenir le salut, ou plutôt la part d'activité qui lui est laissée dans l'économie de la grâce, fait ressortir encore plus l'idée qui domine tout ce passage, la suprême direction de Dieu dans les destinées de l'humanité; Paul y

fait complétement abstraction de l'homme comme agent actif dans l'œuvre de son salut.

Cette dernière idée nous servira de transition pour passer au dernier paragraphe de notre travail.

§ 6. Coup d'œil sur les plans de Dieu.

VERSETS 20 ET 21.

Rückert rattache ces deux versets aux v. 13 et 14, dont ils ne seraient qu'une explication. Il faut convenir que cette explication ne serait guère à sa place, et que cette hypothèse reviendrait presque à considérer les versets intermédiaires comme une digression.

Malgré la forme un peu obscure, dont Paul revêt sa pensée, nous avons pu voir que les idées sont présentées dans un enchaînement assez logique et même assez serré; il est à présumer que l'auteur n'aura pas mis sans but ces deux versets précisément à la fin du passage. Du reste, le v. 20 se rattache si naturellement au v. 19, qu'il est inutile d'aller chercher plus loin une autre idée.

Le v. 19 parlait de la suprême direction de Dieu; la liaison est toute simple : si le décret éternel de Dieu, à l'égard de l'homme, est le salut de ce dernier, pourquoi Dieu a-t-il établi d'abord les hommes pécheurs? Si l'Évangile est arrêté dès toute éternité dans les décrets de Dieu, pourquoi la loi ? L'apôtre s'est bien certainement posé la question, quoiqu'il ne la formule pas; et, s'il y répond après avoir explicitement montré Dieu

comme volonté dernière et unique, peut-on ne pas rattacher l'une à l'autre ces deux idées? «La loi est intervenue afin que le péché abondât.» Voilà la première réponse que donne l'apôtre. Arrêtons-nous à quelques détails, peu intéressants, mais d'une certaine importance.

Il s'agit ici de la loi de Moïse, sans aucun doute; la première question est celle de savoir quel sens on doit attribuer à παρεισηλθεν, la loi *est venue se joindre*... à quoi? Quelques exégètes ont fait abstraction de la préposition παρα et ont traduit : La loi est venue (Morus, Flatt). Un autre (Cornelius a Lap.) y a vu le caractère transitoire de la loi; Th. de Bèze y a vu une allusion au péché originel, auquel la loi serait venue se joindre; beaucoup d'auteurs modernes partagent cette dernière opinion ou ne s'en éloignent guère (Rosenmüller, Koppe, Tholuck, etc.). Il est inutile de multiplier ces citations; ces différentes hypothèses ont un caractère général qui les rend peu acceptables; elles ne se rattachent pas au verset précédent et partent du point de vue que le péché d'Adam est un accident auquel Dieu a voulu remédier.

L'interprétation la plus simple et la meilleure est, je crois, celle qui a été indiquée par Heumann et Cramer : la loi de Moïse est venue se joindre à la loi naturelle que les hommes possédaient déjà. Celle-ci ne donnait à l'homme qu'une conscience obscure de son état; la loi de Moïse s'y joint pour lui en donner une conscience plus claire, pour faire abonder le péché. C'est pour ainsi dire une révélation successive par laquelle Dieu initie progressivement l'homme aux mystères de son

état moral, en même temps que, par l'existence même de ces deux lois, il lui révèle progressivement le législateur. En partant toujours du point de vue du v. 17, il faut voir en ἵνα une particule causative (*afin que*) et non une conséquence accidentelle (de sorte que) : la loi écrite intervient dans un but voulu, spécialement pour faire abonder le péché. Το παραπτωμα indique le principe dont il a été question à chaque page de notre travail : D'abord simple faiblesse, ce principe devient inclination vers le mal, habitude du mal, vice, et c'est dans ce sens qu'il *abonde*, c'est-à-dire, grandit, prend des forces, et domine peu à peu celui qui n'en portait d'abord que le germe dans son sein. La loi amène la transgression, et celle-ci, c'est un fait de conscience, fortifie le penchant au mal; la loi écrite, en multipliant les commandements, multipliait aussi les transgressions, mais à côté de cela, elle ne permettait pas que la conscience du péché s'effaçât : la loi écrite attachait toujours à l'envahissement du mal, la conscience de cet envahissement.

Mais ce ne peut être là le dernier but d'une économie instituée par Dieu. Pourquoi cet envahissement progressif du mal? « Mais où le péché a abondé, la grâce a surabondé. » Voilà le dernier but du mal : toute cette ancienne économie doit aboutir là. Paul a dû revenir souvent à cette idée sinon dans ses épîtres, du moins dans son enseignement oral. Il n'est pas sûr qu'on l'ait toujours bien compris, car ses détracteurs, peut-être aussi plutôt par méchanceté que par ignorance, l'accusaient de dire qu'il faut faire le mal pour qu'il en résulte

le bien (Rom. III, 8), et l'apôtre, dans le sixième chapitre de notre épître, prémunit à deux reprises ses lecteurs contre une fausse interprétation de sa pensée (versets 1 et 15).

Toujours est-il que l'ancien ordre de choses, l'ancienne économie, dont le point culminant est la loi, est une *préparation nécessaire* à l'avènement de l'Évangile; que Dieu dans sa sagesse l'a voulu ainsi dès toute éternité; que c'est là un seul plan de Dieu, basé sur une suite de révélations progressives, se rattachant nécessairement l'une à l'autre : ὁ νομος παιδαγωγος ἡμων γεγονεν εἰς χριστον (Gal. III, 24). Dans le même chapitre des Gal., l'apôtre est plus explicite encore: l'écriture a tout renfermé sous la puissance du péché, *afin que* ce qui avait été promis par la foi en Jésus-Christ, fût donné aux croyants. Mais le passage le plus significatif à cet égard, est, à mon avis, celui que nous avons placé comme épigraphe en tête de ce travail, celui qui résume le point de vue auquel nous nous sommes placé pour étudier notre passage et que nous lisons à la fin de la partie dogmatique de l'ép. aux Rom. : συνεκλεισε γαρ ὁ Θεος τους παντας εἰς ἀπειθειαν ΙΝΑ ΤΟΥΣ ΠΑΝΤΑΣ ΕΛΕΗΣΗ (XI, 32). Il n'y a pas là seulement une ingénieuse antithèse : c'est le plan de Dieu dans toute sa grandeur et dans toute son unité; unité tellement sentie par Paul que de la réalisation de la première partie il conclut à la réalisation de la deuxième, et ce raisonnement est, pour lui, d'autant plus concluant, que cette dernière partie est le but suprême de Dieu, tandis que la première n'est qu'un moyen pour y arriver. En d'autres termes, pour exprimer d'un seul mot la

pensée de Paul, l'*ancienne économie n'est que la première révélation de la grâce de Dieu*, et la justice de Dieu, qu'on a si souvent opposée à sa grâce, n'est que la première manifestation de son amour infini.

Nous n'aurions même pas eu besoin de consulter les autres épîtres de Paul; le verset 21 nous indique clairement cette conclusion; l'apôtre y exprime une dernière fois sa pensée avec plus d'instance; il accumule dans ce dernier tableau des deux phases du développement de l'humanité tous les termes qui ont figuré précédemment : ἁμαρτια, θανατος, χαρις, δικαιοσυνη, ζωη αἰωνιος; le verset est très-clair après ce que nous avons déjà dit : « *Afin que*, de même que le péché a régné dans la mort, ainsi la grâce régnât par la justice qui mène à la vie éternelle, par Jésus-Christ notre Seigneur. » Nous nous arrêterons seulement aux mots ἐν θανατῳ, qu'on a traduits différemment. Les uns ont pris cette expression comme synonyme de εἰς θανατον d'après εἰς ζωην, qui se trouve deux lignes plus bas (Bèze, Heumann, Cramer); ἁμαρτια εἰς θανατον est en effet une expression paulinienne que nous rencontrons dans le chapitre suivant, par exemple (VI, 16). D'autres ont traduit : De même que le péché a régné par la mort, a manifesté sa puissance en faisant mourir le genre humain; au fond ces deux traductions sont identiques, pourvu que dans cette dernière on n'entende pas la mort physique (Rückert). La première toutefois a pour elle le parallélisme et le contexte ; le reste n'a besoin d'aucune explication.

CONCLUSION.

Notre passage nous a placé complétement au point de vue de la prédestination : Dans ce tableau du développement de l'humanité, tout est dirigé par Dieu; l'homme, à son entrée dans le monde, se trouve sous la ἁμαρτια et sous la mort ; il ne peut éviter aucun de ces esclavages ; mais ces esclavages mêmes lui sont un gage de liberté : le péché n'est que la voie qui doit l'amener à la justice; la mort n'est que l'introduction à la vie.

Une scène de l'évangile de Jean se présente invinciblement à mon esprit : c'est la résurrection de Lazare : Jésus apprend sa maladie, et, quoiqu'il l'aimât beaucoup, il ne se hâte pas de le secourir; il le laisse mourir, et quatre jours après, lorsque déjà la corruption désorganisait son cadavre, il le ressuscite; l'évangéliste nous représente tous ces faits comme amenés directement par la volonté de Dieu et pour sa gloire. Je ne sais si saint Jean a voulu mettre dans son récit les idées que nous avons trouvées dans saint Paul; mais, entre ce Lazare, qui semble abandonné de Jésus et descend dans la tombe et cette humanité qui semble rejetée de son créateur et descend peu à peu les degrés de la corruption et de la mort; entre ce Jésus qui, connaissant la mort de son ami, le laisse quatre jours dans la tombe,

et ce Dieu de miséricorde qui, voyant l'état de sa créature, la laisse des siècles entiers gémir dans sa misère, et ne lui envoie le rédempteur qu'au jour fixé par sa sagesse, je vois un rapprochement saisissant.

On le voit, si nous sommes sur le terrain de la prédestination, ce n'est pas la prédestination capricieuse que nous trouvons, par exemple, dans la même Épître de Paul (VIII, 29 et suiv.; IX, 13, 15, 17, etc.). Celle de notre péricope est fondée, non pas seulement, comme l'autre, sur la puissance infinie de Dieu (IX, 20), mais sur son infinie sagesse, sur sa bonté, sur sa grâce (ἵνα .... ἐλεήσῃ, XI, 32).

Cette distinction peut avoir quelque importance; il peut paraître plus consolant pour l'homme d'être un instrument entre les mains de la sagesse infinie de Dieu que d'être un jouet de son aveugle caprice. Toutefois, j'avoue que pour moi, si je n'étais qu'un instrument sans spontanéité, la distinction n'aurait pas grande valeur; j'aime à sentir sur ma tête la providence d'un Dieu d'amour qui veille sur moi; mais si cette providence devait faire de moi un instrument servile et sans vie, je me sentirais aussi dégradé que si j'étais le jouet de l'inexorable *fatum* des anciens. Si je suis esclave au point de n'avoir pas même à moi un battement de cœur ou un frémissement de conscience, que m'importe que je sois l'esclave d'un Titus ou d'un Néron? L'un est-il plus noble que l'autre?

Est-ce là le dernier mot de ce que saint Paul appelle «son évangile?» Quiconque a lu les Épîtres de Paul doit être convaincu du contraire. Nul parmi les apôtres

n'a peint la corruption humaine sous d'aussi sombres couleurs; nul n'a présenté la justice de Dieu sous un aspect aussi terrible; si Dieu ne punit pas la ἁμαρτια, il en punit les conséquences. Qui n'a pas eu sous les yeux le spectacle de cette infaillible justice qui punit la transgression par le vice, le vice par la corruption, la corruption par la mort? Ajoutez à cela les douleurs et les désespoirs de la lutte, les tortures de la conscience et les effrayantes menaces de la loi. Si, à côté de cela, Paul parle de la justice de Dieu comme d'un fait nécessaire, peut-il, quoiqu'il présente quelquefois assez durement la thèse contraire, n'avoir pas admis une spontanéité dans l'homme pour le mal ?

S'il y a spontanéité pour le mal, il doit y avoir aussi spontanéité pour le bien. Si cette spontanéité est passée sous silence dans notre passage, elle y est impliquée, et si bien que le passage n'est compris parfaitement qu'en considération de cette spontanéité. Ce n'est pas dans la nature de Dieu que repose la nécessité du plan qu'il a conçu, c'est dans la nature de l'homme. S'il n'y a rien de libre dans l'homme, pourquoi cette révélation ménagée avec tant de sagesse? Pourquoi cette première période de misère? Pourquoi cette ancienne économie, sinon pour éveiller en l'homme, par le sentiment de sa misère, le désir d'un état meilleur, pour lui arracher à la fois le cri d'angoisse de saint Paul et son chant de triomphe? Lisez ces pages où l'apôtre dépeint avec tant d'éloquence ces soupirs de toutes les créatures soumises malgré elles à la vanité, ces angoisses qu'il compare aux douleurs de l'enfantement : Certes, s'il ne se

fût agi que d'un instrument entre les mains de Dieu, il n'eût pas employé de pareils moyens pour l'attirer à lui. Ce salut n'est pas l'œuvre de l'homme; c'est Dieu qui le prépare, qui l'envoie, qui l'achève; mais il arrive un moment où l'homme le désire de toutes ses forces, le saisit avec une énergie capable de toutes les luttes et de toutes les victoires; ce désir, si ardent qu'il devient un tourment, cette volonté si énergique, n'est-ce pas la spontanéité la plus grande et la plus noble? Et que serait cet admirable plan de Dieu, s'il n'avait pour but d'exciter en nous cette spontanéité?

Nous pourrions citer bien des passages, où saint Paul la constate positivement; du reste, elle est impliquée partout dans ses Épîtres. Les deux points de vue, du reste, se concilient facilement: la sphère dans laquelle se meut l'activité de l'homme, est si petite, que Paul peut n'en tenir aucun compte lorsqu'il se place au point de vue de la toute-puissance et de la suprême direction de Dieu; tandis que cette sphère, si petite qu'elle soit, est pour lui d'une immense importance, lorsqu'il se place au point de vue humain. Mais la question n'est pas tranchée par là. Où est le point où cesse la suprême direction de Dieu et où commence la spontanéité humaine? Le grand apôtre ne nous le dit pas. Son regard s'est perdu dans cet abîme, qu'il s'effraie d'avoir un instant sondé; et nous, faible interprète de cette pensée si profonde, qui nous égarons, là-même où saint Paul a vu, qui sommes obligé de disputer au vague de ses paroles, ce que sa pensée disputait à l'infini, nous ne pouvons qu'admirer, comme lui, et terminer par ces

paroles que lui arrache le sentiment de la grandeur du père et l'admiration de ses conseils : « O profondeur des richesses, de la sagesse et de la connaissance de Dieu! Que ses jugements sont impénétrables et ses voies incompréhensibles : toutes choses sont de lui, par lui et pour lui. A lui soit gloire dans tous les siècles! » (Rom. XI, 33, 36.)

Vu :
Le président de la soutenance,
BRUCH.

Permis d'imprimer :
Strasbourg, le 22 juillet 1861.
Le Recteur,
DELCASSO.